

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation

Jobst Christian Ebel: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine historisch-systematische Untersuchung (Beiträge zur evangelischen Theologie Band 89). München, Chr. Kaiser 1981. 333 S., kart. DM 60,-.

Unter den aus Anlaß der Veröffentlichung der Konkordienformel (1577) im Konkordienbuch vor nunmehr über 400 Jahren (1580) erschienenen Forschungen (Widerspruch, Dialog und Einigung, hg. v. W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977; Discord, Dialogue and Concord, ed. L. W. Spitz, Philadelphia 1977; Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, hg. von J. Schöne, Erlangen 1978; Vom Dissensus zum Konsensus, Fuldaer Hefte 24, Hamburg 1980; Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hg. von M. Brecht und R. Schwarz, Stuttgart 1980; schließlich: Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz. Hg.: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig, Redaktion W. A. Jünke, Braunschweig 1986; von Inge Mager wird, hoffentlich bald, erscheinen: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehung – Rezeption – Geltung) ist die hier zu besprechende Arbeit von J. C. Ebel nicht nur die einzige Monographie – sie nimmt auch durch die Breite und Tiefe der Analyse des gewählten Themas eine hervorgehobene Stellung ein und wird so hoffentlich eine Vorstufe zu einer historisch-genetischen und systematisch-theologischen Rekonstruktion der Theologie der Konkordienformel sein, die das erstmals und erstmals bei F. H. R. Frank (1858–65) und dann (in allerknappster Form) bei Ernst Wolf (1930) erreichte Niveau unter unseren wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen wiedererlangt.

Dem Verfasser ist – den mit dem Material Vertrauten wundert das nicht – der Stoff unter den Händen so gewachsen, daß er „erhebliche Teile“ gar nicht drucken, aber wenigstens „einen Teil“ (5) davon in dieser Zeitschrift veröffentlichen konnte. Diese zwei Aufsätze „Jacob Andreae . . . als Verfasser der Konkordienformel“ und „Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel, die Funktion der fünf Verfasser neben Andreae beim Zustandekommen der Formel“ (ZKG 89/1978, 78–119 und 91/1980, 237–282) – die Titel sind angesichts von Inhalt und Ergebnis eigentlich irreführend; siehe gleich! – bilden einen unentbehrlichen historischen Rahmen zu dem Buch des Verfassers.

Bei der Besprechung halte ich mich an die drei – untrennbaren – Ebenen der Analyse, die der Verfasser unterscheidet:

1. „Die Frageintention ist zunächst einmal historisch“ (17); 2. „die systematische Rekonstruktion“ (15, 27) eben der so erhobenen „historischen Aussagen des 16. Jahrhunderts“ (13); 3. „das systematische Interesse“ (27, 31).

Es ist an sich hilfreich, daß der Verfasser – damit seine Schulung bei einem Systematiker wie Gerhard Sauter verrätend – immer deutlich reflektiert und sagt, auf welcher Ebene er gerade argumentiert. Andererseits stellt er damit aber an sich wie den Leser einen hohen Anspruch an wissenschaftstheoretischer Bewußtheit (vgl. 30) und macht seine Arbeit schwer lesbar. Doch prävaliert das systematische Interesse nicht: „Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf historischem Gebiet, eben in der systematischen Rekonstruktion“ (31).

1. Angesichts der erheblichen Schwierigkeit, sich in der Geschichte der Spätreformation (und, was dazugehört, der ihr folgenden Orthodoxie) quellenmäßig gut auszukennen (dann erst vermag man zu beurteilen, was von Darbietung und Beurteilung in der – theologischen wie nichttheologischen – Literatur zu halten ist) – fällt Ebels hervorragende Belesenheit in dem umfangreichen, Seite 275 bis 323 zusammengefaßten Material auf jeder Seite seiner Untersuchung dem, der sich ebenfalls darum bemüht hat, angenehm auf. Der Leser spürt, daß er umfassend aus erster Hand informiert wird. Es ist zu hoffen, daß der Ertrag der von Ebel geleisteten Durchforschung einer Epoche, für die er mit guten Gründen „als terminus a quo... das Jahr 1568“ (22), als „terminus ad quem... das Jahr 1583“ (21) bestimmt, sich in der Übernahme zweier wichtiger Ergebnisse durchsetzen wird: Erstens verdient die methodische Entscheidung Zustimmung, „das Bekenntnis als eine Quelle gleichrangig neben den übrigen Schriften der FC-Verfasser (zu) werten“ (18), d.h. bezüglich des gewählten wie jedes anderen thematischen Querschnittes so vorzugehen, „daß sämtliche Aussagen der FC-Verfasser über Wort und Geist gleichwertig berücksichtigt werden“ (20). Damit vollzieht Ebel „eine Abgrenzung gegenüber den Darstellungen der Theologie der Bekenntnisschriften“ (18) bei Brunstäd, Schlink, Schott und Frank, die „von einer Sonderstellung der Aussagen des Bekenntnisses gegenüber denen ihrer Verfasser in ‚privaten‘ Schriften ausgehen“ (18). Diese Entscheidung ist gerade für den auf systematische Rekonstruktion bedachten Historiker grundsätzlich zu billigen (nicht einmal für die Ermittlung der Bedeutung von Aussagen der Heiligen Schrift kann ja auf die Methode der Redaktionsgeschichte in einem weiten Sinn verzichtet werden – und das hat mit einer Entscheidung über die Wahrheit von Aussage(zusammenhänge)n insofern nichts zu tun, als Entdeckungs- und Begründungszusammenhang von Aussagen logisch voneinander unabhängig sind). – Zweitens ein hiermit zusammenhängendes sachliches Ergebnis. Es ist zwar richtig, ja geradezu kennzeichnend für die Konkordienformel, daß sie kollektiv verfaßt ist, so sehr, daß man sagen muß: „Welches Bekenntnis in der protestantischen Kirche ist mit soviel Geduld verfertigt und basiert auf Auseinandersetzungen mit sovielen noch einmal in sich auf Synoden diskutierten Gutachten?“ (90; ähnlich 264. Doch *bleibt* es falsch zu sagen: „Es ist... keine Übertreibung..., wenn Hutter... sie als theoponeustos bezeichnet“ [168f., 24 mit Anmerkung 40, 14]. Frank hat das durchschlagende Argument von Carpzov leider nicht mitzitiert). Dennoch sollte aufgrund der Forschungen von Ebel die – noch von ihm nolens-volens benutzte – Rede von „Andreae als Verfasser der Konkordienformel“ und überhaupt ihren „fünf Verfasser(n)“ aufgegeben werden. Was einem schon aufgrund früherer Forschung klar werden konnte und spätestens bei eigenem Eindringen in die Quellen immer mehr deutlich wird, ist genau das, was Ebel erstmals überzeugend beweist: „Das Einigungskonzept der FC und... der größte Teil der Pointierungen, die ihr oft durchgearbeiteter Text schließlich erhalten hat, geht auf Chemnitz zurück“ und „so ist... *Martin Chemnitz* in erster Linie als Verfasser der Konkordienformel in direktem Sinne“, „als Hauptautor der FC, *was ihr Konzept und ihren Inhalt betrifft*, anzusehen“ (diese Zeitschrift 91/1980, 275, 237, 253; vgl. 89/1978, 115); „er *erweist sich... als Architekt der Konkordienformel*“ (97). Das wird erwiesen, indem Ebel den Anteil von Jakob Andreae („die penetrante Initiative“ [1978, 115]) und David Chyträus (hat „alle wesentlichen Merkmale des Konzeptes der FC – z.T. früher als bei Chemnitz nachweisbar – vertreten“ [1980, 259] und war, „was Form und Inhalt anlangt, entscheidend mitbeteiligt“ [263], doch ohne daß das „Konzept bei Chytraeus... so entschlossen zur Anwendung gelangt wie bei Chemnitz“ [261]) als der Prägung durch Chemnitz unterworfen zeigt, während der Anteil von Nikolaus Selnecker „sich... nirgends nachweisen läßt“ und der von Andreas Musculus und Christoph Corner sowieso „nicht erkennbar“, „nahezu überhaupt nicht faßbar“ (273) ist. Ebels Buch führt durchgehend auf der theologischen (nicht nur kirchenpolitischen) Ebene den Nachweis, daß und warum gilt: „Der Chemnitzsche Entwurf... erwies sich als der widerstandsfähigste, weil er der integrativste war“ (140), d.h. „am schärfsten durchdacht und formuliert hatte, worüber sich die Mehrzahl der FC-Autoren... einig waren...“ (141, ähnlich 232; vgl. 35, 39, 46, 58, 63 Anm. 40, 71, 80, 83, 130f., 136, 137, 190, 191f., 204 Anm. 11, 226, 322). – Daß Chemnitz auf den

Unterschriftenlisten an letzter Stelle erscheint (BSLK 1100) (übrigens auch als Autor; vgl. meine Bibliographie Martin Chemnitz in der obengenannten Festschrift, Nr. 20 und 57) und gerade bei entscheidenden öffentlichen, von ihm allein geschriebenen Dokumenten gar nicht (vgl. meine Bibliographie Nr. 9. 12. 14. 24. 35 und die Erwägungen von Inge Mager im gleichen Band Seite 149f., 160; insofern nehme ich meine Vermutung TRE 7, 716, 25 und Gestalten der Kirchengeschichte 6, 1981, 322 als unbegründet zurück), war allerdings geeignet, diesen Tatbestand weitgehend zu verdecken. – Unabhängig von Ebel war ich zur gleichen Auffassung gekommen; unabhängig davon stellt jüngst Inge Mager (Festschrift Chemnitz, 1986, 164f.) fest, daß „Chemnitz (das Bergische Buch) angesichts der vielen von ihm stammenden Spuren als ein eigenes Werk bezeichnen (konnte)“ und „am Ende als Summe seines (Hervorhebung Th. M.) Lebenswerkes wertete...“. Zur Verifizierung dieses Anspruchs hat Ebel eindringende Beiträge geleistet. Hier zeichnet sich ein (sich ergänzender, auch korrigierender) Konsensus der Forschung ab.

2. Statt mehr auf historische Einzelheiten möchte ich aber auf die von Ebel analysierten zentralen systematischen Konzeptionen zu sprechen kommen, kann aber doch das eine Bedauern nicht unterdrücken, daß Ebel von Chemnitzens „Enchiridion“ eine (zwar wirksam gewordene, aber dennoch) nicht authentische, nämlich die lateinische Fassung (zuerst 1577) verwendet hat (192 Anm. 93), obwohl die deutsche Originalfassung in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel unter der Signatur 919. 106 Theol. vorhanden ist (und außerdem in einem Neudruck von 1886; vgl. meine Bibliographie Nr. 15). Das ist nicht ohne Bedeutung: z.B. findet sich das von Ebel als „diffamierend“ gerügte „promiscue“ (213 mit Anm. 58) im deutschen Text nicht, und die S. 218 Anm. 92 beobachtete Differenz wird angesichts des deutschen Originals hinfällig. Schade ist ferner, daß Ebel die Dissertation von Heinrich Halverscheid „Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip“, Marburg 1971, nicht bekannt war, die, gerade bezüglich FCII, dem Verfasser auch eine Betrachtung der theologiegeschichtlichen Probleme von „Wort und Geist“ von einem theologisch fortgeschritteneren Stadium aus ermöglicht hätte und ihn vielleicht „bei der Suche nach der Nahtstelle im Wortverständnis zwischen Luther und der Orthodoxie“ (5) hätte unterstützen können. – Denn viel schwieriger als die rein historischen sind die mit dem Thema „Wort und Geist“ verbundenen Fragen der systematischen Rekonstruktion. Der Verfasser billigt diesem Thema sicherlich mit Recht zu, einen „Brennpunkt für die nachreformatorische Theologie“ (13) darzustellen: es sei „die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist“, die „die von Melanchthon initiierte, von den FC-Verfassern aber wieder auf Luther hin orientierte Änderung in der Lehrbildung des 16. Jahrhunderts gefördert hat“ (25). Das Bewußtsein davon geht oft unter, weil wir so wenig auf dies, dem Protestantismus gemeinsame soteriologische Thema achten, fixiert auf die klassischen protestantischen Kontroversen in der Abendmahlslehre, Christologie und Prädestination, die aber natürlich damit auf das engste zusammenhängen. Als Schwierigkeit steht einer solchen Rekonstruktion nun entgegen, daß wir es zwar mit „einer intensiven theologischen Begriffsbildung“ zu tun bekommen, die aber nicht – auch nicht „in dem ... von allen Loci am stärksten mit Reflexionen über Wort und Geist durchsetzten Artikel, de libero arbitrio“ (26) – durch eine thematisch zentrierte, sondern durch „weitgehend topische Behandlung der Themabegriffe ... in nahezu allen Loci“ (13) gekennzeichnet ist, von der Gotteslehre über die Lehre vom Wort Gottes und die Lehre von der Bekehrung bis zur Lehre vom Predigtamt (vgl. 15) (wobei es übrigens in der Orthodoxie geblieben ist). Die grundlegende methodische Entscheidung Ebels ist, nicht diesem vorgegebenen Schema zu folgen, sondern eine tiefer und sozusagen quer dazu liegende „Vielfalt des Beziehungsgefüges der Aussagen über Wort und Geist“ (14f.) systematisch zu rekonstruieren. Das ist der eigentliche und hohe Anspruch dieser Arbeit, mit dem sie daher auch steht und fällt. Ebel will in einer darauf zentrierten Analyse zeigen, daß (unbestimmt viele) „materiale Aussagen der FC-Verfasser... beherrscht sind von einer Verhältnisbestimmung von Wort und Geist, die beides trennt zu beider und der materialen theologischen Aussagen Schaden“ (30f.). Dabei geht der Verfasser so vor, daß er – in einer mitunter schwer überschaubaren

Weise – nacheinander und in offensichtlich nur didaktisch bedingter Trennung behandelt: I. „Das Verständnis des Wortes, das mit dem Geist in Beziehung gebracht wird“ (33–171 = Teil B) und II. „Gottes Selbstbestimmung in seiner Präsenz“ als Heiliger Geist (173–256 = Teil C). Dieser Teilung ordnet der Verfasser ein: das Konzept von Lehre bzw. Bekenntnis (den „Begriff der aus dem Wort Gottes gezogenen Summen“) (35–108) und das Konzept der Einheit von Wort Gottes und Heiliger Schrift und des Wirkens der Bekehrung durch den Geist (109–171) bzw. das Konzept von der Gottheit des Heiligen Geistes (175–201) und seines Wirkens in Welt, Kirche und Einzelnem (202–256). Diese Gliederung wirkt nicht immer überzeugend: manche Anschlüsse sind nicht genügend motiviert, wie der Übergang von der Konzeption ‚Bekenntnis‘ zur Konzeption ‚Schrift‘ S. 66; und, ziemlich genau umgekehrt, von der Schrift zur Lehre S. 152. Aber auch die Angabe, wie die zwei Großteile sich auseinander ergeben, ist mir dunkel geblieben: „Wie sich der Zusammenhang von Wort und Geist darstellt, muß sich bei möglichst genauer Beschreibung des ‚Was‘ dann an irgendeinem Punkte zeigen“ (14; vgl. 46) und „Es wird deswegen nun, wo die Bestimmung des ‚Was‘ bei den Großen Wort und Geist übergeht zur Beschreibung des Geistes, gehandelt werden von Gottes Selbstbestimmung in seiner Präsenz, als Möglichkeit des Geistes, sich beim Wort zu präsentieren“ (171). Eigenartig ist, daß das letztgenannte Thema ja als „Spiritus sancti illuminatio“ schon Seite 68 (vgl. 110, 115, 116f.) vorkommt, aber der Verfasser diese Wendung hier übergibt.

Bei der Würdigung dieser breiten, materialreichen und oft subtilen Untersuchungen möchte ich unterscheiden zwischen dem historischen Stoff und seiner eindringenden Bearbeitung einerseits und dem oben genannten Beweisziel der Rekonstruktion andererseits. Es besteht kein Zweifel, daß die Forschung zur Spätrenaissance an der Analyse des „Einigungskonzept(es) der FC in seiner Systematik“ und der eben genannten anderen theologischen Konzepte künftig nicht wird vorbeigehen können. Mag auch die Verfeinerung der Analyse hier und da zu weit getrieben sein, an anderen Stellen liefert sie dafür neue Einsichten in den Text der FC: Das Verhältnis der Auffassungen wichtiger Theologen dieser für die historisch-langfristige Konsolidierung des Luthertums entscheidenden Phase zueinander (von Melancthon, Matthias Flacius, Johannes Wigand, Tilemann Heshusius, Johannes Brenz ist, themabedingt, kaum einmal oder gar nicht die Rede), ihre Verdrängung oder Überformung durch die überlegene Prägekraft der Chemnitzschen Theologie, die Genese des in diesem Prozeß gewordenen und gewachsenen Vorstands der Artikel der FC und dieser Artikel selbst (vor allem II, aber auch III – VI, XI, nicht aber I, VII, VIII und X) werden mit größter Genauigkeit beschrieben und die Grenzen der Leistungsfähigkeit dieser Theologen, die Gründe der nichtbeabsichtigten und doch unvermeidlichen Konfessionalisierung (Begrenzung der Ökumenizität) so exakt wie möglich und wünschenswert deutlich gemacht. Hier liegt ein bedeutender Beitrag zu einem immer noch nicht homogen erforschten Teil der Theologiegeschichte vor. Da eine Diskussion von Einzelheiten zu viel Raum beanspruchen würde, begnüge ich mich mit diesem nachdrücklichen, aber summarischen Hinweis.

Der Wert von Ebels Arbeit bleibt in dieser Hinsicht unberührt von den Einwänden, die ich gegen die zugrundegelegte, schon genannte Hypothese einer „Trennung von Wort und Geist bei den FC-Verfassern“ (31, 117, 260) habe, d.h. seine These, sie „lehrten ... ein geistloses Wort und einen wortlosen Geist“ (239 und passim S. 144–263). Dieser Behauptung gibt Ebel die zutreffende Form, diese Theologengeneration lehre eine „generische Trennung von Wort und Geist“ (118, 211, 239, 286) oder „die Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Wort“ (117) oder einen „gestaltlosen Geist, einen Geist ohne Äußeres“ (238). Das ist aus den Andrea-Zitaten Seite 110 und 118 und dem Chemnitz-Zitat Seite 117f. und 142 ganz klar (das traditionsgeschichtlich offensichtlich auf Brenz und Flacius, also die fünfziger Jahre zurückgeht: vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, 130Anm. und 151 Anmm. 1; ferner R. H. Grützmaker, Wort und Geist, 1902, 74. 76. 81f; jetzt auch R. Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, 1984; für Brenz Frühschriften II, 1974, 469, 24–30, der sich hier, also schon vor 1530, mit

der Spiritualisten-These von der „litera spiritus vacua“, dem „geistleeren Buchstaben“ auseinandersetzt, ebd. 438, 38 – diese Traditionsgeschichte ist noch unerforscht). Ich setze das letztere deutsch hierher (Druck 1886, 36): „Ist doch solches allein Gottes Werk, so wäre es ja magicum, solche Kraft und Wirkung den Buchstaben und Silben oder der vergänglichen Stimme eines Predigers zuzuschreiben? Diese Kraft und Wirkung stehet nicht in den Buchstaben als Charakteren; es hat auch nicht die Meinung, als wäre des Predigers Stimme für sich so kräftig und mächtig. Denn die Herzen erleuchten und bekehren, Buße wirken, Glauben geben, Gehorsam anrichten, sind alles Gottes Werke, die er mit seiner allmächtigen Kraft in den Menschen wirket, und ohne Kraft des Geistes ist Schrift und Predigt nur ein toter Buchstabe, 2 Cor. 3.“ – Zutreffend ist auch, daß diese Generation sich den Zusammenhang, wie Chemnitz mit größtmöglicher Präzision sagt, „ex pacto“ vorstellt (Chemnitz, De duabus naturis in Christo, 1578; in: Loci, Druck 1653, 2. Anhang, 37b; dazu vgl. Wigands „iuxta suam ordinationem“ von 1586, zit. bei Grütmacher 83). Ferner: „der durch das pactum (sic) zustandegekommene Zusammenhang der generisch unterschiedenen Größen ist ... der eines gemeinsamen Wirkens“ (121; „interior vis ... cum ... externis ... concurrit“, 118 Anm. 49), und zwar so, daß die Berührung mit dem Wort die notwendige, aber keineswegs schon hinreichende Bedingung der Berührung mit dem Geist ist.

Ich wüßte nun nicht, wie diesen drei Grundannahmen zu widersprechen wäre, deren grundreformatorisches Motiv ist, „ne, quod Dei est, homini tribuamus“ (110), und deren philosophisches Motiv ist – unbestritten auf allen Seiten –, daß litera und spiritus unbeschadet realen Zusammenhängens logisch getrennte Konzepte sind. Ich weiß einfach nicht, was Ebel mit seinem Postulat „ein(es) ursprüngliche(n) Verhältnis(es) zwischen Wort und Geist“ (116f.) meint, oder damit, daß „die Präsenz des Wortes an sich schon ... Präsenz des Geistes (bedeutet)“ (118) oder „daß ... das Wort Gottes ... identifizierbar wird mit dem, was der Geist wirkt“ (143; 145, 146; im letzten Zitat ist, um Tautologie zu vermeiden, „Gottes“ zu streichen und neben „Geist“ zu schreiben). Die Rede von einem „integrierten Zusammenhang“ (211), „unlöslichen Zusammenhang“ (212), von der „Geistfülle des Wortes“ (144), der „Worthaftigkeit des Geistes“ (145) führt natürlich auch nicht weiter, sondern nur tiefer ins Dunkel. Der Verfasser offenbart das selbst, wenn er den „Geist“ schließlich so beschreibt: „Er ist nur der Begriff für das Rätsel, daß das Wort ... seine Identität ... wahr.“ (150); und er widerspricht sich selbst, wenn er sagt: „... dieses *Kontingente* am ... Wort (...) ... wird als Geist bezeichnet“ (149). Weder „Rätsel“ noch „Identität“ gibt es so überhaupt. Mit einem gewissen historischen Recht zwar behauptet der Verfasser von den FC-Theologen im Unterschied zu Luther (doch vgl. Clemen 3, 189, 3: „placitum“!): „Der Geist wirkt bei dem Wort, mit dem Wort und durch das Wort ... nicht *im Wort*...“ (143; „Gottes“ ist zu streichen). Denn – vom Verfasser nicht benutzt –: „Der Heilige Geist hat mich durch (instrumental; Mindestbedeutung: nie und nimmer ohne) das Evangelium berufen“ (BSLK 512, 2. 3; 449, 8–10; 453, 16–20): hier könnte statt „Evangelium“ auch ‚Wort‘, ja ‚Heilige Schrift‘ oder ‚Predigt‘ stehen, denn der *Inhalt* (vgl. 263f.) von „mündlich Wort“ (Evangelium = Botschaft) ist das „Was“, an dem der Verfasser vor „der Frage nach dem ‚Wie‘ des Zusammenhanges von Wort und Geist interessiert ist“ (14 mit Anm. 2). Nun sieht er wohl richtig, „daß“ für diese Theologengeneration selbstverständlich „der Geist das Wort Gottes in seinen Formulierungen („Spiritus S. ... sententias“, 121) bestimmt. Dies wird in der Regel betrachtet als mitgesetzt mit der Behauptung der Herkunft des Wortes ...“ (119f.), aber über dieses als Geist *und* Wort identische „Was“ wird weniger reflektiert als über das „Wie“ des Wirkungszusammenhanges von Wort und Geist. Paradoxiert führt hier nun die Beobachtung Ebel weiter: „Die FC-Verfasser haben ... die Konstruktion von ‚äußerem‘ und ‚innerem‘ Wort nicht verwendet“ (240) – sie war durch den Spiritualismus okkupiert. Diese Situation hat sich aber in der nachkonkordistischen Theologie geändert, die selbstbewußt von *dieser* Unterscheidung Gebrauch macht (spätestens Gerhard – wohl auch nach reformiertem Vorbild bei Polanus 1609 – im Prooemium de natura theologiae, 1625, § 18). In größter Kürze: das (vom mündlichen wie schriftlichen Wort, von der Sprache abstrahierte, metaphorische) ‚innere Wort‘ Gottes, identisch mit seinen

Gedanken, die im Ratschluß von Schöpfung und Erlösung bestehen, ist derjenige Bedeutungsgehalt, das signatum, dessen Träger, vermöge des Wirkens des Heiligen Geistes, die Sprachzeichen, signa, des (erst) mündlichen und (dann) schriftlichen, „äußeren“ Wortes sind. Dieser komplexe Zusammenhang wird in der – mannigfach variierbaren – Formel festgehalten: *Scriptura sacra est verbum Dei literis consignatum*. Im Verlauf des Rahtmannschen Streites aber wird klar, daß dieses Wort, ob in der Kirche gehört oder zu Hause gelesen, *nie und nimmer geistleeres Wort* ist: in allen seinen Modifikationen ist es jederzeit Zeichen (Wort) ein und desselben Bezeichneten (Geist): „Daß aber der jenen Zeichen beigelegte Verstand oder Sinn eben das innere Gestaltprinzip (Formale) der Heiligen Schrift ist und jenen Zeichen innewohnt (inhaerere), ob er vom Hörer oder Leser herausgezogen wird oder nicht, ist aus 1. Kor. 2,10.16 klar“ (Johannes Hülsemann, Vorlesung über das Konkordienbuch, ca. 1640, in: *Vindiciae S. Scripturae...*, Lipsiae 1678, S. 433). Die inhaltliche Identität des geist erfüllten Wortes besteht also in allen seinen äußeren Gestalten mit der Freiheit des Geisteswirkens zusammen, sie schließen sich, auf dieser fortgeschrittenen Reflexionsstufe, keineswegs aus.

Trotzdem: Wenn auch schon Brenz die – enthusiastische – These vom „geistleeren Wort“ ähnlich wie Chemnitz bekämpft (Frühschriften II, 464, 7.32: „ex ordine“; vgl. 466, 21–27) und wenn auch die Orthodoxie durch die großen Lehrkämpfe um Wort Gottes und Schrift etwa 1630 jene These definitiv überwindet (das ist unabhängig davon, ob wir ihre konkreten *Inhaltsangaben* zum ‚Geist‘ für inadäquat halten oder nicht) – die These vom geistleeren Wort *hat* in der konkordistischen und auch noch in der nachkonkordistischen Theologie eine Unruhe-Rolle gespielt, wie Halverscheid gezeigt hat (III, 12f., 22, 23, 25 „heißes Eisen“, 40–46, 54, 112–123; 120: „eine Schwäche in der Lehre der FC“). Insoweit ist Ebels Analyse ein weiterer wertvoller Beitrag zu einem noch immer nicht genug geklärten, entscheidenden Stück Theologiegeschichte der Frühneuzeit, das zugleich von systematischer Relevanz ist.

3. Im Unterschied zu dem bisher Besprochenen weist Ebels Arbeit nun noch eine Begriffsebene auf, auf der losgelöst von der Terminologie der Texte rein systematisch argumentiert wird. Er findet nämlich bei Chemnitz und durch ihn in der FC „eine spezifische Dialektik, in der das Bekenntnis seine Identität mit dem Wort Gottes nur wahren konnte, indem es seine eigene Nichtidentität mit dem Wort Gottes festhält“ (103; vgl. 46, 90f., 95, 168, 264f., 270). Historisch ist damit das berühmte *quia/quantenus*-Problem gemeint (93f.), d.h., „die FC-Verfasser wollten ein höchstes Maß an Wahrheit und Verbindlichkeit der eigenen Texte zusammendenken mit der auch gegenüber diesen Texten bleibenden Autorität der Schrift bzw. des Wortes Gottes“ (75). Dazu stellt Ebel fest, daß es zwar eine Tendenz gäbe, daß „die Behauptung der Vorrangigkeit der Schrift und ihr Richteramt gegenüber den Symbola zu einer allgemeinen Phrase“ (53) werde (vgl. 45 „theoretisch“, 60, 63 „hypothetisch“, 64, 74 „akademisch“, 79, 85, 90f. „rhetorisch“, 167f.). Er versucht aber, diesen Eindruck „womöglich zu entkräften“ (54), und findet auch das Prinzip der Überprüfbarkeit der Bekenntnisse an der Schrift „zwar bis an die Grenze des Undurchführbaren erschwert, aber nicht ausgeschlossen“ (93). Ja es „weist dazu eine brauchbare Richtung“ (264). Ebel sieht sie ganz mit Recht in dem, „wofür die FC den Anspruch auf Verbindlichkeit erhob, nämlich für die Behebung von klar umrissenen Streitigkeiten“. Das „Sagen der Wahrheit ist für sie wesentlich das Bestreiten von bestimmten Unwahrheiten. ... Dies war ein ganz wesentlicher Punkt bei der Übernahme des Chemnitzschen Konkordienkonzeptes mit Antithesen“ (82f. [m. H.]); vgl. 51, 79, 94f., 97–99). Das alles finde ich systematisch überzeugend und, am Gegenüber von Andreäs und Chemnitzens Kirchenvereinigungskonzept (über das die Aufsätze Ebels genaue Auskunft geben), auch historisch verifiziert. Nicht überzeugend ist dagegen die Benennung mit „Dialektik“ von „Identität“ und „Nichtidentität“ (s. o.). Gegen seinen Willen konstituiert der Verfasser ganz formal ein „Wort, das über sich hinausweist“ (46). Wie kann ein Dialektik-Modell denn die inhaltslose Rede von „göttlichem Wort ... als unbestimmte Relativierung der menschlichen Wörter“ vermeiden, die Ebel mit Recht Barth (30) und allen Abwandlungen einer solchen Hermeneutik (27f., 29f.) vorhält? Dem Verfasser sind seine eigenen Worte ent-

gegenzuhalten: „Die Gefahr wäre dann ... nicht mehr, daß das Wort durch ein theologisches Urteil verfügbar würde, als vielmehr, daß sich jedes Wort jedem theologischen Urteil entzöge. Man könnte dann grundsätzlich nie oder beliebig oft sagen, daß dieses Wort oder sein Gegenteil Wort Gottes ist“ (107). Er sagt selbst, daß die Verfasser der FC dann, wenn sie so ‚dialektisch‘ gedacht hätten, „sich nicht jahrelang mit dem Werk abgemüht“ hätten (79). Dialektik ist, so wie der Verfasser das Wort gebraucht (es ist der übliche Gebrauch, der mit den im Historischen Wörterbuch der Philosophie II, 1972, 197f. 223. 224 angeführten Argumenten abzulehnen ist), genau „die unpräzise Aufforderung zur totalen Revision von Vergewisserung und Konsensus“ (265), die Ebel doch zugleich ausdrücklich überwinden will, wie sein ganzes Buch zeigt. Was ich von der älteren Unterscheidung von Aussage-Intention und Aussage-Gestalt, entgegen dem Verfasser (18f.), nicht sagen würde! Denn diese enthält, weil identifizierbar mit der analytischen Unterscheidung von Proposition (Aussagegehalt) und Aussage (Äußerung) die Verpflichtung zu semantischer Präzision, d.h. Vermeidung uferloser Vieldeutigkeit, wie sonst in der Wissenschaft, so auch in der Theologie. Und diese ist – was der Verfasser, freilich eben Chemnitz unglücklicherweise sprachlich hegelianisierend (vgl. 86, 270), mit Recht fordert und befördern will – eine notwendige (keine hinreichende) Bedingung für uns so bitter nötigen Konsensus in Theologie und Kirche(n).

Schließlich kann ich dem Verfasser darin nicht folgen, daß es „das“ von ihm richtig wahrgenommene (und, obwohl unsinnige, noch immer verbreitete) „Denken in der Alternative ‚objektivierendes Denken‘ und dessen zahlreichen Gegenteilen“ (29) sei, welches „das negative Urteil moderner Theologie über die ‚Orthodoxie‘“ gerade nicht rechtfertige. Paradoxerweise könne „aufgrund der Untersuchung an den FC-Autoren gezeigt werden, daß die Ablehnung des ‚objektivierenden‘ Denkens die Aporie dieses Denkens in der Bestimmung dessen, was Wort und Geist ist, nicht bewältigt, sondern wiederholt“ – sie liege „bei beiden Theologengruppen, den FC-Autoren und den Vertretern der existenzialen Hermeneutik“ vor (263). Dies scheint mir nicht zu stimmen. Denn ich habe oben gegen den Verfasser zu zeigen versucht, daß erstens die Prämissen bezüglich der Wort/Geist-Lehre richtig gebildet sind (a: logisch „generische Verschiedenheit“; b: Verbindung „ex pacto“; c: reale Ununterschiedenheit in Dasein und Wirken) und daß zweitens die Tendenz (wie der Verfasser selbst sagt) der Orthodoxie auf „ein konkretes ‚Prinzip‘, kein allgemeines“ (18) geht. Nachorthodox gilt erst, zumindest für den von Ebel diskutierten Bereich von theologischer Theorie, das Umgekehrte, wie er selbst herausarbeitet. Lehnt man das als Unbestimmbar-Werden des Inhalts ab, müßte man in dieser Hinsicht intentional für, nicht gegen die Orthodoxie votieren.

Damit sei diese Rezension beschlossen, obwohl ich viele Einzelfragen undiskutiert lassen mußte. Wenn sie so spät erscheint, so geht das ausschließlich zu Lasten des Rezensenten, der durch Krankheit lange in seiner Arbeitsfähigkeit beschränkt war. Dem Verfasser des vorliegenden Buches geht es dabei noch besser als dem Rezensenten, dessen schon 1969 erschienenenes Buch zur Frühgeschichte lutherischer Christologie bis heute in dieser Zeitschrift nicht gewürdigt wurde.

Marburg

Theodor Mahlmann

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio. Tomus tertio, diariorum pars tertia, volumen secundum. Collegit, edidit et illustravit Humbertus Mazzone. Freiburg i. Breisgau 1985. LX und 352 Seiten.

Die Entscheidungen des Konzils von Trient haben die Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte entscheidend geprägt. Verständlicherweise hat daher das Tridentinum immer wieder die Forschung beschäftigt. In seiner „Geschichte des Konzils von Trient“ hat uns Hubert Jedin eine klassische Darstellung des Konzilsgeschehens geliefert.

Aber auch die Akten des Konzils von Trient liegen in vorbildlicher Edition vor. Die Öffnung des Vatikanischen Archivs bedeutete bekanntlich eine entscheidende Etappe in